LA DOCTRINE DES ÉTATS MULTIPLES DE L'ÊTRE DANS LE CHRISTIANISME *

L[a théorie des états multiples de l'être peut être abordée, chez Dante, à partir de la question du *continuo-contiguo*.] Nous ferons remarquer en premier lieu que l'acception du mot *grado* proposé par Busnelli et Vandelli est manifestement fausse pour la raison très simple qu'il n'est pas vrai « qu'il n'y a pas d'être vivant ou d'espèce vivante entre anges et hommes non plus qu'entre hommes et bêtes » [1]. "Continuité" et "contiguïté" ne sont que deux sens qu'on peut donner à la relation existante entre deux plans d'existence, selon qu'on veut affirmer l'enchaînement continu ou la différence de l'un et de l'autre. Aucune de ces acceptions ne peut être exclusive de l'autre. Mais l'aspect de continuité est plus nécessaire à une métaphysique, alors que celui de discontinuité l'est à une théologie. L'option, quand elle serait totale et exclusive, serait aussi une amputation.

Nous signalerons tout d'abord que la mention de l' « hypothétique solution de continuité » entre les degrés de l'homme et de l'ange [faite par certains, a pour solution] le trait final « *che esser non puo* », « ce qui ne peut être », qui est parfaitement compréhensible et suffisant. Il sous-entend que s'il y avait faille, l'être, quant à ses degrés coupés des degrés supérieurs, « tomberait à rien et deviendrait néant » pour

* Suite et fin de l'article publié dans le numéro précédent de *Science sacrée*. Nous avons respecté la terminologie utilisée dans ses lettres par Michel Vâlsan dans les passages entre crochets, que nous avons ajoutés.

1. [*Cf.* l'existence des *Daïmons*, Génies… des cosmologies traditionnelles évoquées plus haut. D'autre part,] si on n'admet pas la continuité intérieure des états de l'être total, comment pourrait-on comprendre quelque chose aux "ascensions célestes", comme celle de Dante, ou encore aux "descentes divines" (*avâtaras*) ou angéliques ?

employer les termes cités tout à l'heure de Ruysbroeck. D'ailleurs, de plus, le contexte immédiat de ce *« che esser non puo »* l'éclaire parfaitement. Dans la traduction de Bernard de Watteville [2], on trouve : « comme nous voyons beaucoup d'hommes être si vils et d'une nature si basse qu'ils ne paraissent pas être autre chose que des bêtes, de même aussi il faut affirmer et croire fermement que telle âme est d'une nature si noble et si élevée qu'elle atteint au degré de l'ange ; *autrement l'humanité ne se mouvrait pas dans le sens ascendant comme dans l'autre*, ce qui ne peut être. De tels êtres, Aristote les nomme divins dans le septième livre de son *Ethique*… » Le passage souligné permet, en outre, de voir le fondement des ascensions et des descentes qui intéressent très spécialement le thème de *La Divine Comédie*.

Remarquons que la traduction d'un passage antérieur, faite par B. de Watteville, est presque curieuse et inexplicable. Il s'agit du passage qui est le "lieu" de notre question : « et comme entre la nature angélique, qui est d'essence intellectuelle, et l'âme humaine il n'y a pas de degré, mais que chacune suit l'ordre de ses degrés », ce qui passe à côté et complique encore le sens. Le texte italien dit ici : « *ma sia quasi l'uno a l'altro continuo per li ordini de le gradi* ». Dans la traduction, il serait préférable de suivre ici le sens direct qui est *affirmatif* et de ne pas faire résulter celui-ci *per a contrario*. Au lieu de dire « comme il n'y a aucun degré entre la nature angélique qui est chose intellectuelle et l'âme humaine, mais que, dans la hiérarchie que font des degrés, *il n'y a en quelque sorte presque aucune discontinuité* », il est préférable de traduire « qu'il n'y a *de l'une à l'autre comme* (ou : *en quelque sorte*) *une continuité* dans la hiérarchie que font les degrés », et de cette façon la phrase se justifie

2. Librairie Kundig, Genève, 1929.

mieux quant à l'ensemble.

Signalons qu'un passage du *Convivio* [3] reprend les termes mêmes de la doctrine qu'expose saint Denys l'Aréopagite dans *La Hiérarchie céleste* [4]. Dante dit : « la Bonté divine se communique à toutes les choses, car sans cela elles ne pourraient exister. Toutefois, bien que cette Bonté procède d'un principe très simple, elle est diversement reçue par les choses, plus ou moins, suivant les cas […] le Soleil en est un exemple sensible. » Et la suite du texte montre comment les différents corps reçoivent de façons différentes cette lumière unique. « De même la Bonté de Dieu est différemment reçue par les substances distinctes, à savoir par les anges qui sont sans matière grossière et presque diaphane par la pureté de leur forme, et par la nature humaine, qui est en *partie libre* et en *partie embarrassée*… » Soulignons incidemment encore les derniers termes qui indiquent en quoi l'homme ressemble à l'ange et en quoi il en *diffère*. Maintenant, voici le passage de saint Denys. Ayant parlé de « la vraie Lumière, celle qui éclaire tout homme venant dans le monde » [5], il dit : « après avoir levé les yeux immatériels et le ferme regard de notre intelligence vers cette *effusion lumineuse*, fondamentale et plus que fondamentale, qui vient du Père théarchique, et qui nous révèle en figures symboliques les bienheureuses hiérarchies angéliques, dépassons cette effusion elle-même pour nous attacher au Rayon *simple de la Lumière en soi*. Non certes que ce Rayon déchoit jamais de sa nature propre et de son unité intime : tout en se *multipliant et en agissant au dehors comme il convient à sa Bonté, pour spiritualiser et unifier la constitution des êtres soumis à Sa Providence, il demeure en soi stable*, affermi dans une immobile identité, et c'est lui qui

3. Troisième traité, chap.7, 2-3.
4. I, § 2. *Cf.* la traduction de Gandillac, p. 186 des *Œuvres complètes*, Paris, 1943.
5. *Jean*, 1, 9.

La divina Bontade in tutte le cose discende, e altrimenti essere non potrebbero ; ma avvegna che questa Bontade si muova da simplicissimo principio, diversamente si riceve, secondo più e meno, da le cose riceventi […] sensibile essemplo avere potemo dal Sole.

Così la Bontà di Dio è ricevutta altrimenti da le sustanze separate, cioè da li Angeli, che sono sanza grossezza di materia, quasi diafani per la purità de la loro forma, e altrimenti da l'anima umana, che, avvegna che da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita

ἐκφανθεισας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἷόν τέ ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικσῦ Πατρὸς φωτοδοσίαν ἥ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις ἐκφαίνει πακαριωτάτας ἱεραρχίας ἀΰλοις καὶ ἀτρεμεσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι πάλιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἁπλῆν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα. Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκεὶας ἑνικῆς ἐνδότητος ἀπολείπεται πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἑνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι μονίμως πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ᾽ αὐτὴν ὡς θεμιτὸν

ἀνανεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἑνοποιεῖ κάτὰ τὴν ἁπλωτικὴν αὐτῆς ἕνωσιν. Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἑτερως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῇ συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην.

Πῶς γὰρ μέρος τῶν κατὰ τὴν τέχνην συστάντων ἡ τέχνη αὐτὴ ὁλοτελῶς ἐφ᾽ ἑκάστῳ ἐπιστατὴσασα πῶς δὲ ὅλον ἐκ τούτων ἡ πρώτη ἐκ τῶν ὑστέρῶν καὶ ἡ αἰτία ἐκ τῶν αἰτιατῶν καὶ διὰ τοῦτο συνàγεται ὅτι οὔτε ἓν ἐστι τὸ Θεῖον τοιοῦτον οἷόν ἐστιν ἐν ἡμῖν ἐν ἡμῶν γὰρ τό ὄν ἤ ὅλον ὅ μέρος ἐστὶ τὸ δὲ Θεῖον ὑπὲρ ταῦτα οὔτε μετέχει τοῦ ἑνός πῶς γὰρ πρῶτον γὰρ ἔσται πάλιν ἕτερον ἂν οὗπερ μεθέξει τὸ Θεῖον τὸ γὰρ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων πρῶτόν ἐστιν. Οὔτε τὸ ἄν ἔχέι ὥς τι ἐπισύμβαμα ἤ καὶ οὐσιωδες ἰδίωμα ἐκεῖνο γὰρ ἔχει τὸ ἕν ὅ ἐστιν οὐσία καὶ ὄν τὸ δὲ Θεῖον ὑπὲρ τὴν οὐσίαν καὶ ὑπέρ τὸ ὄν. Πὸῤῥω γοῦν τούτων ἀπάντων τὸ Θεῖον ἕν ὑπέρ τὸ ἕν τοῖς οὖσιν ἕν ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἐπεὶ εἰς τὰς ἀγαθοπρεπεῖς δωρέας καὶ προνοίας πεπλήθυνται μὴ μεριζόμενον ἀλλ᾽ ὁλοκλήρῶς ἑκάστοις προσβάλλον εἰ καὶ τὰ μετέχοντα κάτὰ τὴν οἰκείαν μετέχουσι δύναμιν. Διά τοῦτο ἀπλήρωτον ὑπερ́πλῆρες.

confère à ceux qui peuvent tenter *l'ascension* sans sacrilège, le pouvoir de tendre vers lui à *la mesure de leurs forces*, car il les unifie en vertu de cette union simplificatrice qui réside en lui. Ce Rayon théarchique ne saurait, en effet, nous illuminer qu'enveloppé spirituellement dans la variété des voiles sacrés, et adapté par la Providence paternelle aux convenances de notre nature humaine. »

Toujours à propos de saint Denys, nous nous permettrons de citer, en rapport avec la question du Soi universel et des états multiples de l'être, notamment ce passage des *Noms divins* [6] : « lorsque ce Dieu qui est être de façon suressentielle fait don de son être aux autres êtres et produit toute essence, *on dit que cet être unique prend plusieurs figures*, car il produit hors de lui pluralité d'êtres tout en restant parfaitement égal à lui-même, *un dans sa multiplication, unique dans son procès, entier dans sa division*, grâce à sa transcendance suressentielle par rapport à tout être et grâce à cette façon unitaire qui est sienne de tout produire et de répandre hors de lui, sans rien perdre de soi, ses inépuisables participations. Disons plus : cet être unique, *qui communique son unité à toute partie et à toute totalité*, à l'un et au multiple, cet être n'est un pourtant que de façon suressentielle, car il n'est lui-même ni partie d'une multitude ni totalité formée de parties, en sorte qu'en ce sens il n'est ni un, ni ne participe à l'unité, *ni ne possède la qualité d'un* ; mais *il est bien un au-delà de tout mode, un au-delà de cette unité qui se dit des êtres*, multitude sans parties, plus que pleine et impossible à remplir, produisant, achevant et contenant en soi toute unité et toute pluralité… » Dans ce dernier aspect on retrouve cette correspondance signalée en bas du tableau précédant entre la "Suressence" et le degré

6. Chap. 2, § 11, *op. cit.*, trad. p. 88.

d'Atmâ comme *Shiva-advaita.* Et l'on aura remarqué aussi plus haut la formule : « on dit que *cet être unique prend plusieurs figures* » qui est une façon de parler tout à fait "upanishadique".

[Nous avons mentionné précédemment un passage de saint Thomas concernant la « faculté d'intelliger » commune à l'homme et à l'ange. De même,] Dante ne dit pas autre chose. « Alors que les intelligences séparées regardent cette Dame[-Philosophie] continuellement, l'intelligence humaine ne peut faire cela, car la nature humaine – en dehors de la spéculation dont se satisfont l'intellect et la raison – a besoin de beaucoup de choses pour se sustenter ; c'est pourquoi notre sagesse est quelquefois "habituelle" seulement et non "actuelle", ce qui ne se rencontre pas chez les autres intelligences qui, étant de nature uniquement intellective, sont parfaites. D'où il résulte que lorsque notre âme n'a pas d'acte de spéculation, on ne peut dire qu'elle soit vraiment dans la philosophie [7], sinon en tant qu'elle en a l'"habitus" et la capacité de pouvoir la réveiller » [8]. Vient ensuite un passage [9] qui formule clairement la disposition hiérarchique de la Dame-Philosophie à

Avvegna che le intelligenze separate questa Donna mirino continuamente, la umana intelligenza ciò fare non può ; però che l'umana natura – fuori de la speculazione, de la quale s'appaga lo 'ntelletto e la ragione – abbisogna di molte cose a suo sustentamento : per che la nostra sapienza è talvolta abituale solamente, e non attuale, che non incontra ciò ne l'altre intelligenze, che solo di natura intellettiva sono perfette. Onde quando l'anima nostra non hae atto di speculazione, non si può dire veramente che sia in filosofia, se non in quanto ha l'abito di quella e la potenza di poter lei svegliare

7. C'est-à-dire l'amour en acte de la Sagesse.

8. *Convivio*, livre 3, chap. 13, 5-6. On traduit en général tout autrement ce passage de Dante. Pourtant, le terme scolastique *abito* (latin *habitus*), qui traduit l'arabe *malaka* et le grec *hexis*) dont dérive *abituale*, désigne une puissance perfectionnée par des actes répétés, proche de l'acte et dont on use à volonté. On ne peut donc rendre *abituale* par « comme un habit que l'on revêt par moments. » Ce n'est même pas adéquat comme image, car la faculté de se mettre en état de spéculation n'est pas un "habit", mais la "capacité de prendre l'habit". Plus loin, on ne peut rendre *abito* par "avoir la pratique transformante" : ce n'est pas suffisant, car il faut que cette pratique ait eu pour résultat la capacité de s'y remettre à volonté. Il faut garder autant que possible les termes techniques, et surtout se méfier des traductions libres qui ne permettent pas de suivre rigoureusement l'enchaînement des idées.

9. *Ibid*, chap. 13, 7.

E così si vede come questa è Donna primamente di Dio e secondariamente de l'altre intelligenze separate, per continuo sguardare ; e appresso de l'umana intelligenza per riguardare discontinuato.

Di questa filosofia in quanto da l'umana intelligenza è participata [...] a mostrare come grande parte del suo bene a l'umana natura è conceduto.

Suo essere piace tanto a chi liele dà (dal quale, sì come da fonte primo, si diriva), *che in lei la sua virtute infonde sempre, oltra la capacitade de la nostra natura*, la quale fa bella e virtuosa.

Per questa sua dismisuranza si dice che l'anima de la filosofia lo manifesta in quel ch'ella conduce, cioè che Iddio mette sempre in lei del suo lume.

In lei discende la virtù divina [...] ove è da sapere

chaque degré de l'existence universelle, mais empêchée et obscurcie au degré de l'homme : « l'on voit ainsi que c'est là une Dame qui appartient avant tout à Dieu, et secondairement aux autres intelligences séparées par un acte continu du regard ; ce n'est qu'ensuite qu'elle appartient à l'intelligence humaine qui ne peut la regarder que de façon discontinue. » Plus loin [10], annonçant les louanges « de cette philosophie en tant qu'elle est participée par l'intelligence humaine », il dit qu'il va « montrer qu'une grande part du bien qu'elle offre est concédée à la nature humaine », c'est-à-dire qu'il va parler de ce que la grâce peut en accorder à la nature humaine. C'est la doctrine qu'il expose ensuite [11], tout en citant les paroles de sa *Canzone* [12] : « *l'être de cette Dame plaît tellement à Celui qui le lui donne* (du Quel, comme de la fontaine primordiale il découle) *qu'il met au fond d'elle Sa Vertu constamment, bien au-delà de la capacité de notre nature*, et rend (ainsi cette nature) belle et vertueuse ». Il faut reconnaître que Dante est bien en accord avec l'enseignement exotérique de l'Eglise, puisqu'il signale que notre nature a une capacité limitée et qu'il lui faut une aide surajoutée, donnée évidemment par la grâce…

Maintenant, nous ferons remarquer que ce passage se situe dans une parfaite suite logique d'idées où Dante est en constant accord avec saint Thomas. L'idée de ce passage n'est donc nullement un accident, et on le voit encore mieux quand, ensuite [13] Dante renchérit : « grâce à cette perfection (qui lui est donnée) sans mesure, on dit que l'âme de la Philosophie *manifeste ce don dans ce qu'elle conduit*, c'est-à-dire que Dieu met toujours en elle quelque chose de Sa Lumière. » Il dit plus loin [14], au vers « *en elle descend la Vertu divine* » : « il faut savoir

10. *Ibid*, chap. 13, 8.
11. *Ibid*, chap. 13, 9.
12. [Il s'agit de celle qui figure au début du Livre 3, vers 27-29. Dans le présent passage, Dante apporte quelques variantes à son propre poème.]
13. *Ibid*, chap. 13, 10.
14. *Ibid*, chap. 14, 2-4.

que pour la Vertu, descendre d'une chose en une autre n'est rien d'autre que réduire cette dernière à la similitude avec la première […] De même, je dis que Dieu réduit cet amour à Lui ressembler autant que ce dernier peut être rendu semblable à Lui. Et j'ai établi la qualité de cette réduction en disant : *"comme elle le fait en tout ange qui Le voit"*. » Il y précise aussi que « Le premier Agent, Dieu, imprime Sa Vertu dans certaines choses par un rayon direct, et dans certaines autres en faisant réverbérer Sa Splendeur ; c'est ainsi que dans les Intelligences (pures), la divine Lumière (*Luce*) rayonne sans intermédiaire, et dans les autres elle est répercutée par ces Intelligences illuminées en premier. » Là encore, il faut reconnaître que la façon de voir de Dante ne contredit pas l'enseignement romain, ou, plus exactement qu'il est en accord avec cet enseignement, et surtout avec saint Thomas cité à propos par Busnelli et Vendelli.

che discender la virtude d'una cosa in altra non è altro che ridurre quella in sua similitudine […] Così dico che Dio questo amore a sua similitudine reduce, quanto esso è possibile a lui assimigliarsi. E ponsi la qualitade de la reduzione, dicendo : *Sì come face in angelo che'l vede* […] Lo primo Agente, cioè Dio, pinge la Sua Virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per modo di Splendore reverberate; onde ne le Intelligenze raggia la divina Luce sanza mezzo, ne l'altre si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate.

À l'occasion, Dante formule à l'aide d'Avicenne une doctrine des degrés hiérarchiques de la Lumière en correspondance avec les degrés de l'existence universelle : *Luce*, en tant que la Lumière est dans le Principe ; *raggio*, en tant qu'Elle rayonne et est intermédiaire entre le principe et le premier corps où elle aboutit ; *splendore* en tant qu'elle est répercutée sur une autre partie qui s'en trouve éclairée. Il précise à propos des mots de la *Canzone* [15] : *là où elle parle, elle descend du ciel*, « c'est-à-dire que là où la Philosophie est en acte – amour effectif de la Sagesse –, descend une pensée céleste dans laquelle on voit bien que cette (Philosophie) est plus qu'une humaine opération. La chanson dit "du ciel" pour faire entendre que non seulement elle-même (la Philosophie), mais encore les penseurs qui lui sont amis sont bien au-dessus des basses et terrestres choses. » Le reste du commentaire

15. *Ibid.*, chap. 14, 11.

Quivi dov'ella parla, si dichina, cioè, dove la filosofia è in atto, si dichina un celestial pensiero, nel quale si ragiona questa essere più che umana operazione : e dice "del cielo" a dare a intendere che non solamente essa, ma li pensieri amici di quella sono astratti da le basse e terrene cose.

abonde dans le même sens. Ainsi, nous avons tout d'abord une *canzone* écrite bien avant le commentaire du *Convivio*, et énonçant une doctrine de la grâce en termes d'érotologie sapientiale ; ensuite, nous en avons le commentaire explicite et cohérent, qui n'y change évidemment rien. [Pourtant, on a pu lire une interprétation de ce passage dans un sens "nettement averroïste". Voyons de quoi il s'agit en fait.]

Il s'agit bien entendu de l'épithète *Deitade* appliquée par Dante [16] à la partie supérieure de l'âme, qui est la *mente*, ou la puissance "intellective" que l'âme humaine a au-dessus des puissances "végétative" et "animale". Précédemment [17], il avait dit que cette puissance, qu'il appelle aussi *raggio*, « participe de la nature divine en guise de sempiternelle intelligence ; et parce que l'âme dans cette puissance souveraine est ennoblie et dénudée de matière, la divine Lumière (*Luce*) rayonne (*raggira*) en elle : c'est ainsi que l'homme est un "animal divin" selon l'expression employée par les philosophes. » Après avoir indiqué les différentes activités qu'elle possède [18], il précise [19] que « cette *mente* n'appartient qu'à l'homme et aux divines substances », et que les animaux en sont dépourvus, de même d'ailleurs que beaucoup d'hommes qui, de ce fait, sont appelés *amenti* (= manquant d'intelligence) ou *dementi* (=déchus de l'intelligence). Et alors, il conclut [20] : « on peut ainsi voir désormais ce qu'est *mente* : c'est cette fine et très précieuse partie de l'âme qui est déité (*deitade*). Et tel est le lieu où je dis qu'Amour me tient des raisonnements sur ma Dame. » C'est cette épithète *deitade* qui pourrait apparenter Dante à Averroès, en faisant résider Dieu Lui-même dans la partie de notre âme nommée l'Intellect agent, et y résider de telle façon que nous en serions expulsés. On a même

Participa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenzia ; però che l'anima è tanto in quella sovrana potenza nobilitata e dinudata da materia, che la divina Luce, come in angelo, raggira in quella : e però l'uomo è divino animale da li filosofi chiamato.

Ché solamente de l'uomo e de le divine sustanze questa mente si predica.

Onde si puote omai vedere che è mente : che è quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitade. E questo è il luogo dove dico che Amore mi ragiona de la mia Donna

16. *Ibid*, chap. 2, 19.
17. *Ibid*, chap. 2, 14.
18. "Scientifique", "raisonnante" ou "consultative", et d'autres comme "inventive" et "judiciaire".
19. *Ibid*., chap. 2, 17.
20. *Ibid*, chap. 2, 19.

pensé que c'est par erreur ou inattention que ce mot s'est glissé de la plume de Dante… et quand on ne fait pas à Dante l'objection d'être étourdi, ce mot *deitade* montre la parenté de sa pensée – ou d'une partie de sa pensée à tel moment donné – avec Averroès, la Gnose, Plotin : la *deitade* serait "la divinité elle-même". Mais comment cette *deitade*, qui est la *mente*, serait-elle Dieu même, alors que Dante avait clairement expliqué que *mente* "participe" seulement de la nature divine et reçoit le rayonnement de la Lumière divine ?

Ces interprétations de Dante sont plutôt inexactes et presque tendancieuses. Nous ne savons pas si l'on peut faire entrer en ligne de compte le fait que *deitade* est écrit dans les éditions dont nous disposons avec initiale minuscule, alors que dans le contexte, et partout ailleurs, *Dio* porte toujours la majuscule, et nous ignorons aussi quel était l'usage du temps de Dante à cet égard, car cette graphie pourrait être elle-même significative ici. En tout cas, le fait que *deitade* est écrit sans l'article, tout comme mente dans la même phrase, lui laisse une certaine indétermination qui trouvera son sens dans ce que nous dirons plus bas. Un texte de saint Thomas nous semble, parmi d'autres, capable de faciliter la compréhension de ce point. « L'âme humaine […] est aux confins des créatures spirituelles et corporelles, c'est pourquoi en elle concourent les vertus des deux sortes de créatures. […] L'âme intellective accède à une plus grande *similitude avec Dieu* que les créatures inférieures, parce qu'elle peut atteindre la perfection du bien ; mais cela, par le moyen de puissances nombreuses et diverses, et, en cela, elle reste au-dessous des créatures supérieures » [21]. L'épithète *deitade* appliquée à cette partie supérieure de l'âme

21. *Somme théologique*, I, q. 77, art. 2.

Anima umana […] est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarum que creaturarum […] ergo dicedum quod in hoc ipso magis ad Dei similitudinem accedit anima intellectiva quam creaturæ inferiores quod perfectam bonitatem consequi potest licet per multa et diversa in quo deficit a superioribus.

qu'est la *mente* et que l'homme a en commun avec "les divines substances", pourrait s'expliquer alors par la "ressemblance à Dieu" que celle-ci présente surtout du côté des créatures spirituelles dont elle possède aussi les vertus. Tout cela sans être formulé par Dante dans des termes strictement théologiques n'en est pas moins en accord avec ce que professent tous les théologiens. Cette conclusion viendrait ainsi elle-même en renfort à l'orthodoxie de l'idée de "continuité" entre les degrés de l'homme et de l'ange. Ce n'est manifestement pas à l'idée d'"identité" de la *mente* avec Dieu que se rattache notre texte, mais à celle de "continuité" ontologique entre les degrés de l'homme et des divines substances. Telle apparaît la position de la *mente-deitade* qui, en outre, par rapport à Dieu, n'est que dans la relation de "similitude".

Mais pourquoi cette épithète inusitée ? Elle se traduit bien entendu par "deïté", mais le sens n'en est pas pour cela précisé davantage. Etymologiquement tout au moins, ce terme est l'équivalent du sanscrit *dêvâta* qui, dans l'ordre macrocosmique, est appliqué aux régents du monde sublunaire [22] et qui est lui-même différent du terme *Dêva* appliqué aux "Dieux" de la *Trimurti*. Chez Dante, il ne semble pas même équivalent de "Déesse", idée qu'il aurait pu rendre par *Dea*, ainsi qu'il le fait dans la *Divina Commedia*, quand il use de cette appellation surprenante pour désigner ce qu'on interprète alors comme étant les personnifications des trois vertus théologales : *quelle Dee*, "ces Déesses" [23]. Cependant, personne n'a traité pour cela Dante de polythéiste ! Ce qui est certain, c'est que *deitade* n'a rien du terme technique de la scolastique *Deitas* (*Theotès*) qui désigne, chez saint Denys l'Aréopagite, « ce qui au-delà de *Deus* (*Theos*) ». De même, quand maître Eckhart, contemporain de

22. Auxquels correspondent les *Daïmons* et les Génies gréco-latin, "intermédiaires" entre ce qui est mortel et immortel.
23. *Purgatorio*, 32, 8.

Dante, employait l'équivalent allemand *Gottheit*, il en désignait l'Essence suprême dans sa Non-Dualité absolue opposée à *Gott* qui n'en est qu'une personnification liée nécessairement à la création, apparaissant et disparaissant également avec elle ; cela non plus n'a donc pas de rapport avec l'emploi de *deitade* chez Dante, où cette notion est incontestablement appliquée dans l'ordre manifesté et microcosmique. En ce sens, si on se réfère aux notions hindoues, la position de la *mente-deitade* évoque celle de *Buddhi* considérée dans ses rapports avec l'individualité humaine. Il semble utile de s'y arrêter un peu.

Buddhi, ou l'Intellect supérieur est, selon le *Sânkhya*, la première manifestation de *Prakriti*, de condition supra-individuelle et située dans l'informel. Nous allons citer ici quelques définitions de René Guénon. « Dans l'ordre microcosmique, *Buddhi* peut être envisagée à la fois par rapport à la Personnalité (*Atmâ*) et par rapport à l'âme vivante (*jîvatma*), cette dernière n'étant d'ailleurs que la réflexion de la personnalité dans l'état individuel humain, réflexion qui ne saurait exister sans l'intermédiaire de *Buddhi* » [24]. « Si l'on regarde le Soi (*Atmâ*) comme le Soleil spirituel qui brille au centre de l'être total, *Buddhi* sera le rayon directement émané de ce Soleil, et illuminant dans son intégralité l'état individuel » [25]. Il y a lieu de rappeler ici « le symbole du Soleil et de son image réfléchie dans l'eau : *Buddhi* est… le rayon qui détermine la formation de cette image et qui, en même temps, la relie à la source lumineuse » [26]. Enfin, dans un dernier sens de l'application microcosmique, elle est considérée comme appartenant en quelque sorte à l'état individuel lui-même ; telle elle apparaît quand on énumère les 19 organes d'*Atmâ* dans la condition de *Vaishwânara*, l'état de veille : 5 organes de sensa-

24. *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. 7.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*

tion et 5 d'action, 5 souffles vitaux, ensuite *manas*, le sens interne, *Buddhi*, « considérée ici exclusivement dans ses rapports avec l'état individuel », *Chitta*, la pensée, et enfin *Ahankâra*, la conscience individuelle [27].

Or, ce que dit Dante de la *mente* peut être rapporté à l'un ou l'autre de ces aspects microcosmiques de *Buddhi* : en tant que la *mente* appartient à l'ordre individuel, elle correspond à la situation de *Buddhi* dans l'économie de la condition de *Vaishwânara* mentionnée en dernier lieu. En tant qu'elle appartient « à l'homme et aux divines substances », elle correspond à *Buddhi*, principe immédiat de l'individualité, mais transcendant ; enfin, en tant qu'elle est « sempiternelle intelligence » et « puissance souveraine dans laquelle l'âme réside ennoblie et dénuée de matière en sorte que la divine Lumière rayonne en elle », la *mente* correspond à *Buddhi*, transcendante en elle-même, rayon d'*Atmâ*. C'est plus particulièrement à ce dernier aspect que semble inviter l'énigmatique épithète *deitade*, sans que cela fasse toutefois de la *mente* Dieu Lui-même, et cela d'autant moins qu'elle garde, du fait de sa position intermédiaire entre l'universel et l'individuel, les autres aspects qui ont été mentionnés plus haut.

Ces rapprochements permettent de voir en outre ce qu'il en est exactement du rapport établi entre la *mente-deitade* et l'Intellect actif. Il y a là une équivalence admissible, mais à la condition de ne pas oublier que l'Intellect agent a, tout comme *Buddhi*, une pluralité d'aspects, et précisément aussi celui illustré fulgurativement chez Dante par le terme *deitade*. Si l'on garde à l'esprit le caractère synthétique de l'être humain et la position spéciale de la *mente*, on peut faire la part de toutes les conceptions que l'on a énoncées au sujet de l'Intellect agent dans les

27. *Cf. Ibid.*, chap. 12.

différentes écoles philosophiques et théologiques, mais en situant chaque aspect dans sa perspective propre, ce qui est donc affaire de points de vue et de rapports.

Nous ferons remarquer encore à propos de la *mente* que ce terme ne peut pas être traduit convenablement par le "mental". Le terme italien a le sens du latin *mens* ; or, ce dernier peut même désigner l'Intellect divin (*Mens divina*) : comment le rendre alors par le "mental" qui signifie quelque chose de l'ordre exclusivement individuel ? En conséquence, on ne saurait traduire une phrase comme celle de Boèce citée par Dante[28], qui dit à Dieu : « Ô Toi suprêmement Beau, qui portes le beau monde dans *Ton mental* ! » De plus, le terme "mental", du fait de son origine adjectivale, ne peut désigner proprement qu'un ordre d'existence, en espèce, l'ordre de la raison et de la pensée humaine, et non pas un "sujet" ou une "substance". Il est vrai que Guénon lui-même – à la suite de certaines traductions du XIXème siècle – l'a employé faute de mieux pour rendre *manas*, mais il le complétait avec une autre expression proprement substantivale : « le "mental" ou le sens interne (*manas*) » disait-il, ou encore : « le sens interne ou la faculté mentale (*manas*). » De plus, en expliquant qu'il devait être « rapporté à la pensée individuelle qui est d'ordre formel et qui n'est nullement inhérent à l'Intellect transcendant (*Buddhi*) », il ne lui donnait pas la portée que nous trouvons à *mente* chez Dante. Il reste préférable de traduire *mente* par "esprit" car c'est au moins une équivalence terminologique consacrée et qui permet en outre de lui conserver le sens de la *mens* augustinienne qu'il a incontestablement chez Dante. Saint Augustin enseigne que « *Mens, notitia et amor sunt in anima substantialiter*

Tu, Bellissimo, bello mondo ne la mente portante.

28. Livre 3, chap. 2, 17.

Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se.

La Sposa de lo Imperadore del Cielo s'intende, e non solamente sposa, ma suora e figlia dilettissima

vel, ut item dicam, essientialiter » [29], au sujet de quoi saint Thomas dit : « Augustin parle ici de la *mens* en tant qu'elle se connaît et s'aime » [30]. Finalement, est-il indispensable de traduire ce terme ? N'est-il pas préférable de le laisser en italien ? De toute façon, [compte-tenu de son importance doctrinale,] une note explicative s'impose, qu'il s'agisse de la traduction par "esprit" ou le maintien du terme original.

Avant de quitter ce point, nous ajouterons que l'on pourrait rattacher l'épithète *deitade* aux conceptions des initiés de l'*Amore*, chez lesquels il y a prépondérance de principes féminins [31] ; mais il va de soi que la *mente-deitade* n'apparaît pas dans le *Convivio* dans la posture d'une *Donna-Divinita* ; la *Madonna* des *Fedeli d'Amore*, symbole féminin du Principe, est bien, selon Guénon, l' "Intellect actif" et l'équivalent de la *Buddhi* hindoue, mais, justement, elle est l'objet de l'adoration, non pas l'adorateur. Dans le *Convivio*, où l'on a du côté de l'adorateur cette *mente-deitade*, on a distinctement du côté du Principe une *Donna-Filosophia*, et cependant celle-ci n'est pas le Principe lui-même mais une *shakti* de celui-ci, car elle est expressément présentée par Dante comme « l'*Epouse* de l'Empereur du Ciel, sa *sœur*, et sa *fille* très délectable », et qu'elle n'est que "participée" en dernier lieu par l'intelligence humaine [32].

[L'orthodoxie des écrits de Dante est indubitable. Pourtant, on a] parlé de "gnosticisme" au sujet du *Convivio*. C'est à des auteurs comme Luigi Valli que l'on a emprunté un tel vocabulaire critique. C'est pourquoi nous reproduirons ce que répondait Guénon à celui-ci à propos de la constatation que l'auteur italien avait faite de l'importance exceptionnelle attachée par les *Fideli d'Amore* à la "connaissance".

29. [« L'esprit, la connaissance et l'amour sont substantiellement ou, dirais-je plus exactement, essentiellement dans l'âme»], *De Trinitate*, 9, chap. 4.
30. *Somme théologique*, q. 77, art. 1.
31. *Cf.* l'article de Guénon : « Le langage secret de Dante et des *Fedeli d'Amore* », *Voile d'Isis*, février 1929, et *Aperçus sur l'ésoterisme chrétien*, p. 48.
32. Livre 3, chap. 12, 14. A l'occasion, l'on pourrait peut-être noter la connexion de ce symbolisme avec l'idée de l'Empire si importante chez Dante et dans toute la tradition occidentale.

« Cette importance n'est pas un caractère spécial du “gnosticisme”, mais un caractère général de tout enseignement initiatique, quelque forme qu'il ait prise, la connaissance est toujours le but unique, et tout le reste n'est que moyens divers pour y parvenir. Il faut bien prendre garde de ne pas confondre “gnose” qui signifie “connaissance”, et “gnosticisme”, bien que le second tire évidemment son nom de la première ; d'ailleurs, cette dénomination de “gnosticisme” est assez vague et paraît en fait avoir été appliquée indistinctement à des choses fort différentes » [33]. Du reste, pourquoi employer si souvent le terme “gnose” lui-même alors que Dante ne l'emploie jamais ? Chez lui et les *Fideli d'Amore* on trouve *intendimento*, *insegnamento*, *conoscimento*, *conoscenza*, *intelletto d'Amore*, *Sapienza*… De plus, chez certains interprètes de Dante, “gnose” a presque toujours un sens péjoratif ; la “Gnose”est pourtant, chez les Pères grecs, la voie de connaissance dans le Christianisme [34]. En outre, on oppose l'idée d'initiation, telle que la définirait Guénon, à l'idée chrétienne du secours surnaturel de la grâce. Or, tout d'abord, il est inexact que selon Guénon « l'homme peut*, doit et peut*, durant cette vie terrestre préparer son ascension vers les plans les plus élevés de cette hiérarchie (des états multiples de l'être). » La réalisation initiatique est l'affaire d'un nombre infime d'êtres, et elle ne s'impose à personne. L'initié n'a pas, d'ailleurs, à “préparer” seulement son ascension, mais il la réalisera, s'il en est capable, selon la Providence, dès cette vie même ; c'est même là ce qui distingue avant tout la voie initiatique de la voie religieuse commune. On ne saurait dire non plus que, selon Guénon, « l'homme peut faire cette ascension par sa propre activité mentale, aidée par quelque (!) initiation spé-

33. Art. cité.

34. Ceci est une vérité courante dans les études théologiques d'aujourd'hui, et nous citerons simplement, comme référence facile, ces phrases d'un travail récent : « nous ne cessons, on le voit, de rencontrer dans l'Eglise des deux premiers siècles le thème de la connaissance de Dieu apportée par le Christ […] Il est notable que les Chrétiens n'ont pas craint d'employer le même vocabulaire que les Gnostiques » (Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 80, Paris, 1958).

ciale (*sic*) et quelque (!) préparation technique lui servant de tremplin (!) pour que sa connaissance (*gnosis*) devienne parfaite… », et que « l'Eglise de Rome enseigne au contraire… que si nous arrivons à l'état paradisiaque, ce ne sera pas grâce à nos forces naturelles, mais par des aides surnaturelles, surajoutées à notre nature, *etc.* » Visiblement, certains croient que la voie initiatique est dépourvue de toute intervention supérieure. Cela devrait au moins faire apparaître contradictoire la prétention initiatique de réception d'une influence spirituelle spéciale au début de la voie – pour ne pas parler de ce qui peut avoir lieu dans le même ordre des influences spirituelles pendant le processus initiatique – qui est, elle aussi, de l'ordre de la grâce, et même de la grâce de l'élite. L'enseignement doctrinal, les rites et les techniques, les maîtres de la voie, ne sont pas non plus des choses d'invention humaine, mais des institutions sacrées de la révélation, et, pour le Christianisme, de cette *dottrina veracissima di Christo* dont parle Dante. C'est ainsi que sont comprises les choses, tant dans l'hésychasme que dans le soufisme et la Cabale, pour ne citer que des formes initiatiques comparables à celles de Dante, des *Fedeli d'Amore* et des Templiers.

MICHEL VÂLSAN